



Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
Facultad de Ciencias Sociales | Universidad de Buenos Aires

IEALC

Cuartas Jornadas de Estudios de **América Latina y el Caribe**

*América Latina: entre el asedio neoliberal y
los desafíos emancipatorios*

Actas

15, 16 y 17 de noviembre de 2018

Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Facultad de Ciencias Sociales - UBA

ISSN 2422-5568

IV Jornadas del Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe
América Latina: entre el asedio neoliberal y los desafíos emancipatorios

Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires
15, 16 y 17 de noviembre de 2018

ACTAS

Presentación	2
Eje 1: Cultura y medios	4
Eje 2: Teoría política y pensamiento social latinoamericano y caribeño	295
Eje 3: Geopolítica e integración regional	584
Eje 4: Estado, sistemas políticos y políticas públicas	811
Eje 5: Conflictos y movimientos sociales	1015
Eje 6: Cultura, arte y política en América Latina.....	1226
Eje 7: Modelos de acumulación, desarrollo y extractivismos	1383
Eje 8: Género, diversidad sexual y feminismos populares.....	1506
Eje 9: Territorios, problemas urbanos y rurales	1582
Eje 10: Clases dominantes y ofensiva neoliberal en la región	1723
Eje 11: Derechos humanos y violencias sociales y políticas.....	1815
Eje 12: Relaciones del trabajo en clave latinoamericana	1946
Eje 14: Asia y América Latina	2308

Memoria y hegemonía: Aportes latinoamericanos para repensar los imaginarios históricos. Una lectura desde la España post-15M

Daniel Martínez Lamas¹⁶¹

Universidad Complutense de Madrid

Cuestiones introductorias

El propósito de la presente comunicación consiste, en líneas generales, en la elaboración de un acercamiento de carácter teórico-reflexivo al fenómeno social, político e intelectual de la memoria colectiva, partiendo del reconocimiento de la condición conflictiva de los procesos de construcción del sentido histórico en las sociedades contemporáneas. Desde ese supuesto, este trabajo —de carácter aproximativo y que no trata de alcanzar resultados concluyentes— plantea un abordaje particular de la memoria como noción *política*, en el marco de un posicionamiento crítico sobre las limitaciones que una lectura arqueológica, clausurada, de la historia alberga para dar cuenta del carácter contingente de la definición de los imaginarios colectivos sobre el pasado. En respuesta, tomamos como marco global de referencia el diálogo entre la teoría de Benjamin sobre la historia y la teoría de Gramsci sobre la hegemonía, cuya confluencia teórica inspira las propuestas que, desde la década de 1980, han tratado de problematizar los alcances de la memoria como fenómeno social y político que irrumpe, precisamente, en un contexto de transformación y reconfiguración hegemónica en múltiples escalas.

En este contexto, América Latina ocupa un lugar muy destacado en la producción y en la reflexión intelectual sobre la memoria colectiva, en un marco de revisión de los cánones historiográficos que parte, en gran medida, de la fecunda recepción de los planteamientos gramscianos y benjaminianos por parte del pensamiento latinoamericano, un influjo que ha marcado el tratamiento intelectual de la gestión memorial del pasado en el continente. Su conjugación, así mismo, en una lectura desde los estudios de la subalteridad y la crítica decolonial habría desplegado nuevas vías de ruptura con los patrones de temporalidad de la historiografía tradicional eurocéntrica, en un marco de *descolonización* de la memoria que permite activar políticamente imágenes fragmentadas que, hasta ese momento, habían quedado relegadas en los márgenes del progreso histórico.

Nuestro objetivo es, en este sentido, esbozar algunos de los elementos que, a partir de esta lectura en clave latinoamericana, resultan interesantes para pensar desde el análisis social y político el escenario abierto en la democracia española, donde la emergencia de nuevos sentidos de pertenencia e identidades políticas a raíz del ciclo de movilización inaugurado en 2011 por el

¹⁶¹ Graduado en Historia y en Ciencia Política. Máster en Teoría Política y Cultura Democrática. Actualmente es Becario de Colaboración en el Dpto. de Ciencia Política y de la Administración en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

movimiento 15M, ha reactivado la disputa en relación al sentido histórico del sistema democrático y el debate en cuanto al valor social del recuerdo. Problematicar este fenómeno teniendo presente la brújula latinoamericana constituye el fin reflexivo de esta ponencia, que espera enriquecerse con las demás contribuciones. Así pues, memoria y hegemonía son dos conceptos indisociables en la comprensión del cambio de coyuntura, lo que constituye una gran oportunidad para pensar y dialogar desde la “cercana distancia” que conecta la experiencia política e intelectual latinoamericana y española.

La memoria como paradigma contemporáneo

A pesar del presentismo que domina las sociedades contemporáneas —en el marco de lo que Bertman definió como una “cultura ahorista” (Bauman, 2007: 51)—, el pasado parece regresar sorpresivamente cuando más rehuíamos de él. En un mundo posmoderno, en que la transitoriedad y fragmentación de la vida social mantienen prioridad sobre las certezas duraderas y las políticas unificadas (Harvey, 1998: 360), emerge con fuerza una reactiva necesidad de anclarnos en un marco de referencia espaciotemporal, capaz de proporcionar seguridad y certidumbre cuando todo lo sólido parece haberse desvanecido en el aire.¹⁶² A medida que el presente “absorbe el tiempo pretérito y el porvenir en un espacio sincrónico en expansión, [...] tanto más frágil es la estabilidad e identidad que ofrece a los sujetos contemporáneos” (Huyssen, 2002: 32), desarraigados de un tiempo y un lugar que asegure un horizonte de expectativas, una vez erosionadas las grandes instituciones y narrativas cohesivas del siglo XX.

Frente a este presente continuo, el pasado regresa como respuesta a la creciente necesidad de arraigo y pertenencia, de (re)construcción de las solidaridades grupales, de sentidos de permanencia en el tiempo y en el espacio, en fin: de todo aquello que había sido eclipsado por el imaginario globalizante neoliberal. Así, la memoria emerge como parte esencial de esa respuesta, como fenómeno paradójico que juega, cada vez más, un papel significativo en sociedades de ambas latitudes, en el marco de lo que Huyssen (2002: 19) ha calificado como una auténtica “cultura de la memoria”, que ha cuestionado la aceleración presentista de un mundo que se pensaba poshistórico, posidentitario y pospolítico.

Son numerosos los ejemplos que dan cuenta de la centralidad de la memoria como uno de los fenómenos sociopolíticos de nuestro tiempo, que ha irrumpido en el espacio y el debate públicos de países, por lo general, atravesados por fuertes experiencias traumáticas de violencia política en

¹⁶² En alusión aquí al famoso pasaje de Marx en el *Manifiesto Comunista*, recuperado por Marshall Berman y que titula su reconocida obra *Todo lo sólido se desvanece en el aire* (1982), donde aborda las paradojas de la modernidad capitalista: “Hay una forma de experiencia vital —la experiencia del tiempo y el espacio, de uno mismo y de los demás, de las posibilidades y los peligros de la vida— que comparten los hombres y mujeres de todo el mundo de hoy [...] Pero es una unidad paradójica, la *unidad de la desunión*: nos arroja a todos en una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, todo lo sólido se desvanece en el aire” (Berman, 1988: 1; la cursiva es mía).

el siglo pasado, tal como se ha evidenciado en diferentes contextos nacionales en Europa y América Latina.¹⁶³ El interés por el pasado, que se acrecienta cuanto mayor es el grado de incertidumbre acerca del devenir de nuestra existencia compartida,¹⁶⁴ responde a una crisis de *transmisión* en el seno de las sociedades contemporáneas, causada por el deterioro de lo que Benjamin llama “experiencia transmitida” —intergeneracional y acumulada en el largo plazo— y el predominio de la “experiencia vivida”, como marca distintiva del tiempo presente (Traverso, 2011: 15). La memoria emerge, en este contexto, como un mecanismo social de elevado contenido político, en la medida que irrumpe ante la desafección que despierta una anquilosada y estática lectura del tiempo histórico, y que se encuentra ligada a esa comprensión presentista de la temporalidad y, por lo tanto, de los procesos de construcción de alternativas políticas. El pasado *pasado está*, pero “el sentido de lo que pasó no está fijado de una vez por todas” (Ricoeur, citado en Jelin, 2002: 39).

La memoria se presenta, así, como una categoría llamada a ocupar un lugar central en el pensamiento contemporáneo, como un recurrido *keyword* epistemológico e ideológico de nuestro tiempo que, con todos sus límites y excesos, invita a pensar en la existencia de un paradigma de la memoria más o menos cohesionado (De Murcia, 2017: 430), ligado a un cuestionamiento de las filosofías especulativas de la historia y otros modelos epistémicos de la modernidad. No hay duda de que es en la confluencia de lo cultural y lo político que la memoria despliega su mayor potencial, en el marco de unos procesos de identificación y legitimación en que la interpelación de las narrativas memoriales alcanza, en el presente, un protagonismo que desborda, con mucho, su rol testimonial e historiográfico.

Tradiciones a contrapelo

Son considerables, como decimos, las contribuciones del pensamiento latinoamericano al discurso contemporáneo sobre la memoria, cuya literatura al respecto constituye un lugar de

¹⁶³ En países latinoamericanos como Argentina, Chile, Uruguay o Brasil son numerosas las voces que se han alzado en las últimas décadas en torno a la triple demanda de “verdad, justicia y reparación”, en un esfuerzo

por superar el limitado alcance en materia de reconocimiento público para con las víctimas de unos procesos de transición que, como en el caso español, no resultaron como consecuencia de la derrota política de la dictadura, o al menos no de forma directa. Así mismo, el interés público por el pasado cobra en los últimos tiempos un nuevo impulso en Europa, como consecuencia de una revisión de la memoria antifascista sobre la que han descansado las instituciones republicanas en Italia o Francia desde la Segunda Guerra Mundial, puesta en cuestión por una relectura de la historia nacional que “libera” la experiencia fascista —el consenso sobre el que descansaba el régimen mussoliniano o el de Vichy— del ocultamiento impuesto por la tradición antifascista. De igual forma, la activación de una memoria que reivindica el pasado socialista en países del espacio postsoviético —con fenómenos culturales como la *Ostalgie*— o, incluso, la revisión de la presencia de una memoria confederada en el espacio público en Estados Unidos, son algunos ejemplos que evidencian la emergencia de un reciente “giro memorialista” que atraviesa fronteras y contextos sociohistóricos.

¹⁶⁴ “Cuanto más rápido nos vemos empujados hacia un futuro que no nos inspira confianza, tanto más fuerte es el deseo de desacelerar y tanto más nos volvemos hacia la memoria en busca de consuelo [...] Desde la década de 1980, *el foco parece haber pasado de los futuros presentes a los pretéritos presentes*” (Huyssen, 2002: 13-35; la cursiva es mía).

referencia para el abordaje del fenómeno memorial en Europa, donde la reflexión sobre la memoria ha encontrado su límite, en ocasiones, en el *deber* del duelo sobre los pasados traumáticos de las décadas de 1930 y 1940 —a esto se refiere Traverso (2011: 77) cuando habla de “la memoria de la Shoah como religión civil”—. En este sentido, considerar que existe un marco intelectual latinoamericano —al igual que uno europeo— no responde al apriorismo del marco espacial en relación a la cohesión de su pensamiento, sino más bien al resultado de una serie de líneas de acción y reflexión que definen un espacio compartido con tradiciones y diálogos intelectuales reconocibles: existe, por así decirlo, una ligadura académica y política que marca la relación del espacio, o los espacios, de Latinoamérica con su pasado reciente y lejano. Es aquí donde se revela la sustantividad en el tratamiento teórico de la memoria, que se alimenta de las contribuciones de Benjamin y Gramsci para superar la deriva determinista —una historicista y otra economicista— en la comprensión del cambio social, cuyas reflexiones encuentran, en el mismo contexto histórico y teórico, un correlato en la obra de José Carlos Mariátegui, para algunos “el pensador más vigoroso y original de América Latina” (Löwy, 1980: 19).

Aun cuando corresponde a otro contemporáneo, el sociólogo francés Maurice Halbwachs, la acuñación terminológica de la “memoria colectiva”, que trata de liberar de su condición como facultad psicológica y trasladarla al terreno de lo social, en su reconocida obra *Los marcos sociales de la memoria* (1925) y en la inacabada y póstuma *La memoria colectiva* (1950), corresponde a Walter Benjamin la definición de las implicaciones de su condición política. En este sentido se orienta “la sustancia conceptual que éste inyecta en el término memoria” (Mate, 2006: 43).

Es la crítica benjaminiana del progreso y del tiempo histórico, desarrollada sobre todo en sus *Tesis sobre la historia* o *Sobre el concepto de historia* (1940), la que cuestiona con mayor fervor los fundamentos del concepto moderno de historia, apuntado para ello a los pilares del universalismo historicista: la idea de unidad y continuidad históricas que, para Benjamin, convierte a la historia en vehículo de legitimación política de los “vencedores” al privilegiar la facticidad del pasado sobre aquello que no fue y que *no pudo llegar a ser*: la historia se identifica, en ese sentido, con “el cortejo triunfal de los dominadores de hoy, que avanza por encima de aquellos que hoy yacen en el suelo” (Benjamin, 2008: 42). Esta “empatía con el vencedor” constituye para Benjamin el principal bastión del pensamiento historicista —“el más fuerte y el más difícil de atacar”—, sobre el que descansa una idea conformista y progresiva de la historia que ha paralizado durante largo tiempo la “energía destructiva” —y creadora— del materialismo histórico (Benjamin, 2008: 92). Lo que sugiere Benjamin es que el método historicista sólo logra hacerse cargo del pasado que fue y sigue siendo: sólo hay realidad en lo que ha llegado a ser y no en lo desechado en la marcha infatigable del progreso histórico. Sólo lo fáctico es lo real, en términos de conocimiento histórico. Ante esto, la propuesta de Benjamin invita a desconfiar de la contundencia de los hechos, a relativizar la facticidad del presente y a considerar, en la fundación de un nuevo método histórico,

ese “pasado aplastado no como algo que fue y ya no es, [...] sino como algo privado de vida, como una carencia y, por tanto, como un deseo frustrado de realización” (Mate, 2006: 45). Por lo tanto, el historiador benjaminiano tiene por tarea “cepillar la historia a contrapelo” (Benjamin, 2008: 43), esto es, cuestionar el orden que deriva de una idea progresiva de la historia, y que resulta indisociable de una noción particular del tiempo histórico, que constituye el punto nodal de su crítica:

“La idea de un progreso del género humano en la historia es inseparable de la representación de su movimiento como un avanzar por un tiempo homogéneo y vacío. La crítica de esta representación del movimiento histórico debe constituir el fundamento de una crítica de la idea de progreso en general.” (Benjamin, 2008: 50-51)

En este sentido, la originalidad de la crítica que Benjamin elabora en sus *Tesis* del tiempo como un *continuum* lineal y clausurado reside en el recurso que hace de elementos propios del mesianismo judío, que trata de conciliar con el materialismo histórico a través, precisamente, de una superación de los rasgos teológicos del marxismo que, como sugiere Stefan Gandler, había pasado por alto que “el tiempo, como algo lineal, ininterrumpido y con dirección definida, es una construcción ideológica que no se basa en ningún sustento material” (Gandler, 2005: 47). Benjamin toma prestado de la teología judaica una lección esencial para desarrollar una nueva estrategia de acercamiento al pasado, una estrategia que rehúsa la labor *arqueológica* del historiador convencional —“articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue” (Benjamin, 2008: 40)— y que rescata una práctica de conjugación del presente con el pasado, que Benjamin llama “rememoración”:

“Se sabe que a los judíos les estaba prohibido investigar el futuro. La Thorá y la plegaria los instruyen, en cambio, en la rememoración. Esto los liberaba del encantamiento del futuro al que sucumben aquellos que buscan información en los adivinos. A pesar de esto, el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Porque en éste *cada segundo era una pequeña puerta por la que podía pasar el Mesías*.” (Benjamin, 2008: 59; la cursiva es mía).

En este punto se sitúa la radicalidad de la propuesta de Benjamin, en el momento que la memoria constituye una oportunidad para interrumpir el *continuum* de la historia, siendo aquí, y no en la atracción de un futuro predestinado, donde residen los anhelos que movilizan políticamente en el presente, en “la imagen de los antepasados esclavizados y no del ideal de los descendientes liberados” (Benjamin, 2008: 49). La memoria ejerce, así, una función correctiva sobre una concepción lineal y teleológica del tiempo que arrasa toda oportunidad de intervención histórica, de experiencia política, que para Benjamin se corresponde, justamente, con la *interrupción* del movimiento ciego e inercial del progreso histórico: la detención, y no su aceleración, constituye el verdadero acto revolucionario.¹⁶⁵

Esta interpretación de la desaceleración como elemento central de la crítica revolucionaria de la

¹⁶⁵ “Marx dice que las revoluciones son la locomotora de la historia. Pero tal vez se trata de algo por completo diferente. Tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin, 2008: 70).

doctrina del progreso, que privilegia la tradición de los oprimidos, permea con fuerza la realidad política e intelectual latinoamericana, que en el curso del s. XX —que inaugura la Revolución mexicana de 1910— despliega un repertorio de contestación y de reversión contrahegemónica motivada, en gran medida, por una lectura emancipatoria del pasado y de la tradición subalterna (Löwy, 2005: 39 y ss.). Es en este sentido, pues, que se expresa Mariátegui al tratar de acomodar el método marxista a la particularidad del contexto social latinoamericano, que sólo puede alcanzar dicho objetivo mediante una incorporación de la tradición indígena, que constituye, de hecho, un *elemento de continuidad en la ruptura revolucionaria* (Cerrato, 2017: 419). Así pues, el influjo del pensamiento de Mariátegui alimenta una crítica de las nociones lineales, progresivas y teleológicas de la historia, que suponen, como apunta García Linera (2008), “un obstáculo cognitivo y una imposibilidad epistemológica” para pensar el cuerpo social abigarrado —tomando prestado el término de Zavaleta— de América Latina en términos emancipatorios.

La interrupción del curso ordinario del tiempo histórico, a través de un estrechamiento de temporalidades, permite, en términos benjaminianos, que pueda pasar el Mesías, es decir, el acontecimiento político mismo: “el poder para abrir un determinado recinto del pasado, completamente clausurado hasta entonces” (Benjamin, 2008: 69). Se establece, de algún modo, un compromiso entre las generaciones pasadas y la nuestra que confiere al acto de rememoración un impulso disruptivo, confrontando sin mediaciones el ayer con el hoy en un momento de apertura capaz de superar la falsa contradicción que entablan tradición y emancipación. Es aquí donde la memoria alcanza una nueva sustantividad:

“La memoria encuentra una fisura en la máquina sin piedad que llamamos *tiempo*. Y en esta pequeñísima fisura, que únicamente ven los que no cierran rápidamente los ojos ante el horror que se esconde en lo que llamamos nuestro *pasado*, se abre por instantes, instantes que son una eternidad, un espacio de libertad que permite a la memoria hacer emerger lo que había estado hundido y condenado al olvido.” (Gandler, 2005: 64-65)

Narrar lo discontinuo: Memoria y construcción hegemónica

La concepción disruptiva de la memoria, en el sentido de una teorización fragmentaria de la historia, trata de hacer presentes realidades diseminadas e invisibilizadas en los bordes del relato histórico dominante: La función de la memoria consiste en significar “los restos de lo que siempre estuvo ‘fuera de escena’, que nunca fueron narrativos pero que yacen disponibles en algún lugar” (De Murcia, 2007: 443), y que ahora reclaman su lugar en el presente como una memoria discontinua que logra fracturar una temporalidad que se creía clausurada, de tal forma que “el presente pasa entonces a ser el nudo disjuntivo capaz de hacer que el recuerdo no sea una vuelta al pasado, sino un ir y venir por los recovecos de una memoria que no se detiene en puntos fijos, que transita por una multidireccionalidad crítica de alternativas no concertadas” (Richard, 1994: 31).

La memoria como acontecimiento, que descansa sobre esa concepción fragmentaria de la tradición de los oprimidos, ocupa un lugar destacado en la recepción latinoamericana de

Benjamin, que entabla una tensión creativa con la interpretación narrativa de la memoria, ligada a la recepción de la obra de Antonio Gramsci y del pensamiento sobre la hegemonía cultural. En este sentido, cabe interrogarse acerca de en qué medida la memoria sirve para ampliar el horizonte de experiencias y expectativas, más allá del acontecimiento, teniendo presente que no existe memoria colectiva que no aspire, en último término, a ver instituida una determinada narrativa del pasado: a que sea reconocida y encuentre una legitimación como relato histórico en el conjunto del cuerpo social.

Superando la noción de la memoria como acontecimiento, la memoria narrativa incide en el elemento discursivo como matriz constitutiva de los imaginarios históricos de un grupo o comunidad, en el marco de un proceso continuado de (re)significación del pasado. Este horizonte discursivo delimita, por tanto, un escenario de disputa entre diferentes montajes de la memoria, distintas narrativas, con fuertes implicaciones en términos de legitimación e identificación políticas. La definición de la memoria social es el resultado de memorias en pugna, que rivalizan “no tanto por la verdad de lo que enuncian, sino en relación con su funcionalidad para las relaciones políticas vigentes” (Calveiro, 2012). En este sentido, la memoria afirma su dimensión hegemónica —o su potencialidad como articuladora de hegemonías políticas— cuando recurre al pasado como elemento narrativo para legitimar un imaginario compartido y aceptable del mundo que requiere, en cualquier caso, de un relato del pasado que podrá ser resistente o funcional al poder (Calveiro, 2006: 379).

El elemento cultural y discursivo de la dominación política resulta protagonista, siguiendo la teoría de la hegemonía, una vez que “la sociedad civil se ha convertido en una estructura compleja y resistente a las irrupciones catastróficas del elemento económico” (Gramsci, 1975: 94). Y es aquí donde la memoria colectiva alcanza su auténtica dimensión política, en la medida que todo complejo cultural dominante en términos gramscianos requiere de una narrativa histórica cohesiva capaz de vincular acontecimientos, procesos y conflictos pasados en una misma realidad. Así, una memoria contrahegemónica no debe —de hecho, no puede— consistir solamente en la disrupción fragmentaria de la continuidad del relato dominante sobre el pasado, sino que ésta necesita, para institucionalizarse, permeabilizar los sentidos comunes de la sociedad, lo que dependerá del grado de credibilidad social de su narración, dicho de otra manera, de “su capacidad para construir un consenso en torno a lo que los hechos significaron en el pasado y a su proyección para el momento presente” (Calveiro, 2012: 2).

Se revela, así, un escenario de disputa narrativa con fuertes implicaciones en términos de legitimación e identificación social y política, en el sentido de que, en última instancia, la sedimentación social del relato histórico dominante deriva de su capacidad para anular o contener la confrontación entre distintas narrativas del pasado. La memoria, por lo tanto, despliega su práctica política no sólo de manera fragmentaria, residual, con el objeto de quebrar la continuidad del relato histórico, sino que se trata, precisamente, de inscribir la singularidad de los

acontecimientos en una nueva continuidad histórica dotada de sentido, esto es, de un contenido y de un nuevo horizonte de expectativa (Traverso, 2011: 16). Esa síntesis, por la cual lo fragmentario se estructura narrativamente, posibilita la emergencia de relatos disfuncionales o disidentes (Calveiro, 2003: 103), que se articulan mediante la integración de elementos difusos ajenos al relato histórico dominante, que puede llegar a ver cuestionada su hegemonía si estas memorias subterráneas logran construir un nuevo consenso y una nueva identificación social con el pasado.

Entendida, pues, la memoria como una articulación narrativa de los acontecimientos, la experiencia política tiene lugar gracias a la virtualidad que permite la narración, que logra integrar los *trozos* en una *trama* con sentido y orientación a partir de una síntesis temporal de lo heterogéneo (Vázquez, 2001: 109). Lo relevante es, entonces, la capacidad que tiene la memoria narrativa de trascender el fraccionamiento del recuerdo colectivo, integrando elementos difusos que, de otra forma, serían ininteligibles en términos de una experiencia política y de una temporalidad extensa con proyección de futuro. El *acontecimiento de la memoria* —el acto de la rememoración, en el sentido que apunta Benjamin— se convierte, bajo esta fórmula, en una *memoria de los acontecimientos*, como elementos constitutivos de una nueva temporalidad significativa. Narrar lo discontinuo, las trazas desdibujadas de la tradición subalterna, forma parte de la disputa política por el imaginario colectivo, por los sentidos y valores comunes, que en cualquier caso requieren de una inscripción y una continuidad en términos de legitimación e identificación históricas.

Uno de los aportes que, a este respecto, han contribuido con mayor originalidad a la aclimatación y revisión de estas cuestiones desde el campo epistémico latinoamericano lo constituye, sin duda alguna, la obra de la socióloga boliviana Silvia Rivera Cusicanqui, cuando apunta al modo en que la memoria colectiva del movimiento indianista-katarista se revela como elemento constitutivo del proceso de (re)emergencia del indio como sujeto político, cuya articulación tiene lugar a partir de la confluencia de distintas memorias que, desde múltiples trayectorias, logran vincularse en una nueva identidad histórica capaz de redefinir el imaginario nacional boliviano a través de una hegemonía indígena. Sobre todo influenciada por Halbwachs y Benjamin, que hace dialogar con la teoría del colonialismo interno de Pablo González Casanova, Rivera Cusicanqui sugiere que es en la combinación dinámica de imágenes pretéritas —que se inscriben en una *memoria corta* y una *memoria larga*— donde el movimiento katarista consigue articularse como corriente ideológica e intelectual amplia y rebasar la continuidad colonial de la historia nacional oficial (Rivera Cusicanqui, 1986: 160). Es en la contradicción de los diferentes pasajes temporales, en el marco de diferentes horizontes históricos, donde residen las condiciones de identificación del indio como sujeto contemporáneo, que abandona su *antigüedad* y afirma su incidencia en el presente:

“El mundo indígena no concibe la historia linealmente, el pasado-futuro están contenidos en el

presente: la regresión o la progresión, la repetición o la superación del pasado están en juego en cada coyuntura [...] La experiencia de la contemporaneidad nos compromete en el presente y, a su vez, contiene en sí misma semillas de futuro que brotan desde el fondo del pasado.” (Rivera Cusicanqui, 2010: 55)

Es, de este modo, que la memoria colectiva se concibe como un elemento constitutivo, en el sentido de que, como señala Accossatto (2017: 179), “la emergencia de sujetos políticos contemporáneos se intercepta con procesos propios de la memoria colectiva del campo popular, posibilitado resignificar las luchas pasadas y entender las proyecciones políticas de emancipación que se construyen”.

Pensar “hegemónicamente” la memoria en España: El aprendizaje latinoamericano

Como apuntábamos en un inicio, el ciclo político y social que abre en 2011 el movimiento 15M en España se ha traducido en una profunda reconfiguración de los sentidos comunes y de las sensibilidades históricas de una sociedad que, desde los años ochenta, había sido capturada por el imaginario hegemónico de desarrollo y modernización, siguiendo el mito del progreso histórico ligado al proyecto europeo. Esta “huida hacia delante” constituiría, de hecho, una desconexión política e intelectual con América Latina, en el sentido de que ésta se volvería, en cierto modo, una metáfora de la *antigüedad* que España abandonaba para subir al tren de alta velocidad de la modernidad europea (Alemán y Cano, 2016: 60). El precio de esta apuesta futurista, por así decirlo, se tradujo en un “pacto de olvido” que excluía del imaginario democrático toda referencia al pasado traumático de la guerra y la dictadura franquista, en torno al que se construye el consenso político después del proceso de Transición y que, en términos generales, se sostiene con salud durante décadas.

El este sentido, el 15M constituye un momento político en el sentido que apunta Rancière (2010: 11), que “ocurre cuando la temporalidad del consenso es interrumpida, cuando una fuerza es capaz de actualizar la imaginación de la comunidad que está comprometida allí y de oponerle otra configuración de la relación de cada uno con todos”. La temporalidad, en los términos *futuristas* que había sido concebida, se enfrenta en los últimos tiempos a una desaceleración que, de acuerdo con los elementos que hemos esbozado previamente, encuentra importantes aprendizajes en el pensamiento latinoamericano sobre los vínculos entre las implicaciones de la memoria y los procesos de construcción hegemónica. A este respecto, resulta imprescindible reconocer el valor en términos de acomodación de la obra de Benjamin y su teoría sobre la historia a la particularidad del contexto latinoamericano, que ha permitido nuevas lecturas en clave disruptiva sobre el sentido político de lo viejo, de lo olvidado, de las tradiciones arcaizadas, frente al relato dominante del progreso lineal y escalonado del desarrollo histórico de los pueblos y culturas.

En este punto, la fragmentación, la discontinuidad, la asincronía de los tiempos, alcanzan la posibilidad de funcionar como elementos catalizadores de nuevos horizontes de futuro, como

nuevos imaginarios que aspiren a hegemonizar el sentido histórico de una sociedad sólo si, y esto es fundamental, se toma consciencia sobre la necesidad de una articulación narrativa y discursiva orientada a la dirección hegemónica en el campo de la cultura, las creencias y las esperanzas colectivas. En fin, sólo si se asume, como Gramsci (1975: 59), que “las creencias populares o las creencias del tipo de las populares tienen la validez de fuerzas materiales”.

Si el 15M y el ciclo de protestas y movilizaciones que acompañaron su momento político se corresponde con una fase de disrupción y dispersión fragmentaria, es la traducción que hace Podemos la que consigue “suturar” esa fragmentación, esto es, la que consigue hacer “un encadenamiento colectivo de muchos dolores que hasta ahora [...] no encontraban la salida o gramáticas políticas” (Cano, 2015: 201). El aprendizaje que podemos lograr, por tanto, radica en la necesidad de entender la cultura popular desde la comprensión de que, en última instancia, la reactivación de una memoria con potencial emancipador pasa por una suerte de detención o desaceleración históricas, en el sentido que plantea Benjamin, con el fin de superar una lectura teleológica y etapista del cambio social. Se trata de tejer, por así decirlo, una suerte de solidaridad intertemporal, en un contexto posmoderno en el que se erosionan aceleradamente el resto de solidaridades e identificaciones sociales. Nos jugamos pensar solidariamente nuestro tiempo cuando, en términos gramscianos, lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer, cuando asoman los monstruos de la reacción y el retorno regresivo en Europa y también en América Latina. Nos jugamos, en palabras de Germán Cano, “pensar el Sur, el tránsito del Norte al Sur, entendiendo el Sur como un sujeto plebeyo, como un sujeto retardatario, como un sujeto que había quedado en los márgenes de la historia” (Cano, 2015: 208).

Referencias bibliográficas

- Accossatto, R. (2017). Memoria colectiva y colonialismo interno: aportes de Silvia Rivera Cusicanqui al estudio de los movimientos sociales y las identificaciones políticas. *Economía y Sociedad*, 21(36), 167-181.
- Alemán, J. y Cano, G. (2016). *Del desencanto al populismo: Encrucijada de una época*. Madrid, España: NED.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Ciudad de México, México: FCE.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Ciudad de México, México: Ítaca-UACM.
- Berman, M. (1988). *Todo lo sólido se desvanece en el aire: La experiencia de la modernidad*. Madrid, España: Siglo XXI.
- Calveiro, P. (2003). El uso del tiempo como forma de resistencia. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 22, pp. 91-107.
- Calveiro, P. (2006). Los usos políticos de la memoria. En G. Caetano (Ed.), *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Buenos Aires, Argentina:

CLACSO.

Calveiro, P. (2012). Apuntes sobre la tensión entre violencia y ética en la construcción de las memorias políticas. En V. Durán y A. Huffschnid (Coords.), *Topografías conflictivas. Memorias, espacios y ciudades en disputa*. Buenos Aires, Argentina: Nueva Trilce.

Cano, G. (2015). *Fuerzas de flaqueza. Nuevas gramáticas políticas: Del 15M a Podemos*. Madrid, España: Catarata.

Cerrato, M. (2017). Marxismo. En A. Moreiras y J. L. Villacañas (Ed.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual* (pp. 415-426). Madrid, España: Biblioteca Nueva,

De Murcia, A. (2017): Memoria. En A. Moreiras y J. L. Villacañas (Ed.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual* (pp. 427-449). Madrid, España: Biblioteca Nueva.

Gandler, S. (2005). ¿Por qué el ángel de la historia mira hacia atrás?. En B. Echeverría (Comp.), *La mirada del ángel: En torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamin* (pp. 45-88). Ciudad de México, México: Era-UNAM.

Gramsci, A. (1975). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Ciudad de México, México: Juan Pablos.

Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad: Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Huyssen, A. (2002). *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de la globalización*. Ciudad de México, México: FCE.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, España: Siglo XXI.

Löwy, M. (1980). *El marxismo en América Latina*. Ciudad de México, México: Era.

Löwy, M. (2005). Reflexiones sobre América Latina a partir de Walter Benjamin. En B. Echeverría (Comp.), *La mirada del ángel: En torno a las "Tesis sobre la historia" de Walter Benjamin* (pp. 35-44). Ciudad de México, México: Era-UNAM.

Mate, R. (2006). *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*. Madrid, España: Trotta.

Rancière, J. (2010): *Momentos políticos*, Buenos Aires, Capital Intelectual.

Richard, N. (1994). *La insubordinación de los signos. Cambio político, transformaciones culturales y poéticas de la crisis*. Santiago, Chile: Cuarto Propio.

Rivera Cusicanqui, S. (1986). *Oprimidos, pero no vencidos. Las luchas del campesinado aymara y q'hechwa de Bolivia, 1900-1980*. La Paz, Bolivia: La mirada Salvaje.

Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

Traverso, E. (2011). *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo.